Die
Reform des Judenthums.

Ein Organ für die Rabbiner-Versammlung Deutschlands.

Herausgegeben von deren Mitgliedern A. Adler und H. Wagner.

№ 27. Mannheim, den 30. September 1846.

„Die Reform des Judenthums" erscheint wöchentlich einmal in einem ganzen Bogen. — Der vierteljährliche Pranumerationspreis ist 24 Ngr. — fl. 1. 24 kr Alle Buchhandlungen Deutschlands sowie die Großh. Bad. Postämter nehmen zu diesem Preise Bestellungen an. — Bei den auswärtigen Postämtern erhöht sich der Preis um den jeweiligen Postaufschlag.

Inhalt.

Verständigung und Mittheilung.

Die Religion des Judenthums in acht Vorlesungen von **Dr. S. Stern.** Berlin 1846. Verlag von A. Bernstein. 8. VIII. 327 S.

(Fortsetzung.)

Diese falsche Auffassung des Zeitbewußtseins gibt sich nun auch deutlich in der obigen Stelle zu erkennen, in welcher der Verfasser sich bescheiden über seine Leistung äußern will. Wir sagen „will", denn in Wahrheit kann kein Schriftsteller von seinem Werke Höheres aussagen, als Herr Dr. Stern in Bezug auf das seine. Ist es ihm gelungen „das allgemeine Bewußtsein der Zeit" in Bezug auf seinen Gegenstand auszusprechen, so hat er das Höchste geleistet, was in der Beziehung zu leisten möglich ist. Wer nur „Neues und Außerordentliches" vorträgt, der trägt nur eine Meinung vor, die nirgends Wirklichkeit hat. Was die größten Männer der Geschichte in der Wissenschaft geleistet haben, war immer nur Ordentliches und Altes; das copernikanische System ist so alt als die Schöpfung, obgleich Copernikus der erste war, der es in der Form des Gedankens aufstellte und die Anziehungskraft, womit Newton die bezügliche Wissenschaft reformirte, war durchaus nichts Außerordentliches, sondern gerade das Ordentlichste — Copernikus und Newton haben nichts Anderes gethan, als was Herr Dr. Stern ebenfalls gethan zu haben vorgibt, nämlich das Bewußtsein von dem ausgesprochen, das sie zum Gegenstande ihres Nachdenkens machten, während die früheren Systeme eben so sehr „Neues als Außerordentliches" gebracht hatten. Herr Dr. Stern meint es aber ganz anders als er sagt, meint bescheiden von sich, so unbescheiden er sich auch ausdrückt. Herr Dr. Stern meint nämlich, er habe nicht darnach gestrebt Etwas vorzutragen, was noch nicht ausgesprochen sei und von ihm zuerst hier ausgesprochen werde, er habe vielmehr was zerstreut und in anderer Form von Anderen schon vorgebracht wurde, in verständliche Worte und systematischen Zusammenhang zu fassen sich bemüht. Ob dieses nun wirklich das wahrhafte Bewußtsein des Judenthums, das heißt der innerste Gedanke und die Wahrheit desselben sei, wir wollen dies in Folgendem sehen.

Herr Dr. Stern tritt selbst noch vor das lesende Publikum mit dem bescheidenen Zweifel an der objektiven Giltigkeit seines Bewußtseyns vom Judenthume. Nach der Vorrede sind diese Vorlesungen zunächst sein Glaubensbekenntniß, und erwartet er darüber das Urtheil, „ob er mit seinen Ueberzeugungen im Judenthume und mit seinem Judenthume in der Gegenwart stehe." Jedoch gehört dieser Zweifel mehr der Form als dem Inhalte an; nur weil dies Glaubensbekenntniß zufällig in Vorlesungen abgelegt wurde, ist es mit dem subjektiven Charakter behaftet, wirklich aber ist der Verf.

überzeugt, wie das sogleich ausdrücklich bemerkt wird, daß es zugleich das „Glaubensbekenntniß der jüdischen Religion" ist. Wie kömmt aber die jüdische Religion zu einem Glaubensbekenntnisse? — Auch hierüber legt der Verfasser sein Glaubensbekenntniß ab. Er erkennt es nämlich als einen Vorzug des Judenthums vor dem Christenthume an, daß die jüdische Kirche niemals Veranlassung gefunden, durch Aufstellung bestimmter Glaubenslehren die Freiheit des Gewissens und die Forschung des Einzelnen und dadurch die Entwickelung des Judenthums selbst zu fesseln, sondern sich mit der freien und allgemeinen Anerkennung der überschriebenen und überlieferten Lehre, sowie mit der Gemeinsamkeit des religiösen und kirchlichen Lebens begnügte, meint aber, daß um so mehr die Wissenschaft diese Aufgabe aufnehmen, und in ihrem freieren der fortschreitenden Entwickelung zugänglichem Gebiete eine zusammenhängende Darstellung des Wesens der jüdischen Religion hervorrufen müsse (S. IV.). Seit Maimonides, Albu und einige Andre, wird behauptet, vor mehr als fünf Jahrhunderten, nach dem Vorbilde des christlichen Bekenntnisses, eine gedrängte Zusammenstellung der jüdischen Glaubenslehren versucht haben, sei bis zur Mendelssohn'schen Zeit wenig nach dieser Richtung hin geschehen, erst als man Vieles aus dem Judenthume schwinden gesehen habe, was bisher als das Wesen desselben bezeichnet wurde, sei das Bedürfniß um so lebhafter erwacht, das Wesen des Judenthums in bestimmter Gestaltung vor's Bewußtsein seiner Bekenner zu führen. Man hat allerdings in der neueren Zeit vielfach von dem Vorzuge des Judenthums vor dem Christenthume gesprochen, daß jenes nämlich keinen Glaubenszwang aufkommen lasse, und hat, wenn wir nicht irren, Mendelssohn im „Jerusalem" den ersten Ton dazu angeschlagen. Wir glauben aber, daß einerseits dabei der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Religionen übersehen wurde, und man andererseits aber auch dabei mehr von dem, was man wünschte, als von der wirklichen Sachlage ausging.

Man hat, seitdem Mendelssohn in seinem „Jerusalem" diesem Gegenstande eine besondere Untersuchung widmete, wie so vieles Andere auf Treue und Glauben hin diesem unserem Weltweisen nachgesprochen, das Judenthum kenne keine Glaubenslehren, in dem Sinne, wie solche das Christenthum aufstellt, und sich nicht die Mühe genommen, weder die Anschauungsweise noch die Gründe, die Mendelssohn zu dieser Behauptung veranlaßten, näher zu prüfen. Die Grundanschauung, von der Mendelssohn dabei ausging, findet sich in der oben genannten Schrift S. 103 in folgenden Worten ausgedrückt: „Es ist wahr, ich erkenne keine andere ewige Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden können. Nur darin täuscht ihn ein unrichtiger Begriff vom Judenthum, wenn er glaubt, ich könne dieses nicht behaupten, ohne von der Religion meiner Väter abzuweichen. Ich halte dieses vielmehr für einen wesentlichen Punkt der jüdischen Religion, und glaube, daß diese Lehr einen charakteristischen Unterschied zwischen ihr und der christlichen Religion ausmacht. Um es mit einem Worte zu sagen: ich glaube das Judenthum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dies von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Mosen auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbart worden; aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeine Vernunftsätze. Diese offenbaret der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen." Daß diese Grundanschauung nicht mehr die unsere ist und sein kann, dem wird wohl schwerlich Jemand zu widersprechen geneigt sein, der nur einigermaßen ein Bewußtsein von den gegenwärtigen Bewegungen im Judenthume hat. Ist es ja gerade das Gesetz im Judenthume, über welches als ein starres und unbewegliches der Gedanke hinausstreibt und das er als Form und Schale zurückweis't, während er sich mit der Lehre immer mehr befreundet? Wer heute noch an dieser Anschauung festhielte, müßte in allen reformatorischen Bewegungen der jüdischen Gegenwart geradezu eine Auflösung des Judenthums erblicken. Es fällt aber auch nicht schwer, den innern Widerspruch in der mendelssohnischen Behauptung aufzudecken. Alle ewige Wahrheiten, behauptet Mendelssohn, können nicht nur von der menschlichen Vernunft begriffen, sondern durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden. Das heißt doch mit andern Worten nichts Anderes, als das Wesen Gottes kann auch ohne Offenbarung Gottes erkannt werden. Daß Alles, was da war, ist und sein wird, in Gott seine Ursache und Grund hat, muß uns wohl zugestanden werden. Eben so, daß das, was in Gott seine Ursache und Grund hat, auch durch Gott begriffen werden kann. Kann nun das Wesen Gottes ohne Offenbarung durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden, wie ist es möglich, daß irgend Etwas, sei es im Reiche der Natur oder der Geschichte, einer Offenbarung bedürfe, um erkannt zu werden? Mendelssohn hilft sich durch Unterscheidung zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, wir haben aber kaum mehr

einen Begriff davon, wie ein philosophisches Denken zu solchen grundfalschen Kategorien kommen konnte, und finden nur einigermaßen eine Erklärung dafür in der schalen *natürlichen Theologie* der Leibnitz-Wolfischen Schule. „Die nothwendigen Wahrheiten, sagt Mendelssohn S. 105, sind deswegen und nicht anders wahr, weil sie so und nicht anders denkbar sind. Die zufälligen hingegen sind deswegen allgemein wahr, weil sie so und nicht anders wirklich geworden sind, weil sie unter allen möglichen ihrer Art, so und nicht anders die besten sind. Mit anderen Worten, sowohl die nothwendigen als zufälligen Wahrheiten fließen aus einer *gemeinschaftlichen Quelle*, aus der Quelle aller Wahrheit, jene aus dem *Verstande*, diese aus dem *Willen Gottes*." Es ist merkwürdig, wie eine Philosophie, die ohne göttliche Offenbarung durch menschliche Kräfte Gott darthun und bewähren zu können glaubte, sich so mit jedem Worte verfangen mußte. Wahrheiten sind gewiß nicht darum wahr, weil sie so und nicht anders denkbar sind, so und nicht anders wirklich geworden sind, sondern umgekehrt; sie sind so und nicht anders denkbar, so und nicht anders wirklich geworden, weil sie so und nicht anders wahr sind. Ferner, wie können Wahrheiten unterschieden werden, theils nach ihrer Denkbarkeit und theils nach ihrer Wirklichkeit? kann es denn eine Wahrheit geben, die nicht wirklich geworden ist, und wiederum eine die nicht denkbar ist, ist eine denkbare Wahrheit als solche nicht gerade dadurch wirklich und wiederum eine wirkliche Wahrheit nicht gerade dadurch denkbar? Die nothwendigen und die zufälligen Wahrheiten sollen eine gemeinschaftliche Quelle haben, und dennoch wiederum jene in dem Verstande und diese in dem Willen Gottes begründet sein? Wenn aus dem Verstande Gottes nothwendige, aus dem Willen Gottes zufällige Wahrheiten fließen, sind alsdann Verstand und Wille eine gemeinschaftliche Quelle? Ist überhaupt da noch eine Erkenntniß Gottes jüdisch, wenn der einige Gott in einen Dualismus von Verstand und Wille zerfällt, und zwar so sehr, daß Etwas aus dem Verstande Gottes fließt, was nicht aus dem Willen Gottes fließen kann und umgekehrt; wenn der göttliche Geist in zwei Kräfte zersplittert wird auf eine Weise, die wir selbst bei dem menschlichen Geiste nicht gelten lassen können? Ist eine Gotteserkenntniß noch jüdisch, wenn der unveränderliche Gott Zufälliges will, d. h. sein Wille selbst nur ein zufälliger ist? wenn Er bei der Schöpfung *fertige mögliche Arten* vor sich hatte, aus denen er die beste zu wählen hatte, während Er allein ja, wie als der Schöpfer des Wirklichen, so auch des Möglichen anerkannt werden muß. Zu der nothwendigen und zufälligen muß nun noch eine zeitliche Wahrheit hinzukommen, d. h. Geschichtswahrheiten; „Dinge," wie es daselbst S. 106 heißt, „die sich zu einer Zeit zugetragen und vielleicht niemals wiederkommen; Sätze, die durch einen Zusammenfluß von Ursachen und Wirkungen in einem Punkte der Zeit und des Raumes nur als wahr gedacht werden können. Von dieser Art sind alle Wahrheiten der Geschichte, in ihrem weitesten Umfange. Dinge der Vorwelt, die sich einst zugetragen und uns erzählt werden, die wir aber selbst nie wahrnehmen können." Die Wahrheit muß sich also nicht allein gefallen lassen eine zufällige zu werden, sondern auch eine zeitliche und zwar so, daß die zufällige nicht die nothwendige ist und die zeitliche wiederum gesondert dasteht. Wie kann aber eine Wahrheit nur zeitlich sein, und wozu soll uns eine Wahrheit, die mit dem Charakter der Zeitlichkeit behaftet ist? Es ist dies ein Kriterium wahrer Religion, daß sie uns zum Ewigen erzieht und gleichgültig macht gegen Alles, was nur der Zeit angehört, weil in der Zeit, soweit sie sich von der Ewigkeit losreißt, nur Täuschung und Lüge ist; hier soll diese, losgeschält von der Ewigkeit, uns eine Verkünderin besonderer Wahrheiten sein? Die Widersprüche verdoppeln sich nun aber mit jedem Schritte vorwärts. „So oft es nun (S. 109) den Absichten Gottes gemäß ist, daß die Menschen von irgend einer Wahrheit überführt sein sollen; so verleihet ihnen seine Weisheit auch die schicklichsten Mittel, zu derselben zu gelangen. Blos in Absicht auf Geschichtswahrheiten, dünkt mich, sei es der allerhöchsten Weisheit anständig, die Menschen auf menschliche Weise, d. i. durch Worte und Schrift zu unterrichten, und wo es zur Bewährung des Ansehens und der Glaubwürdigkeit erforderlich war, außerordentliche Dinge und Wunder in der Natur geschehen zu lassen." Vorher wurde die Zeit als solche zur selbstständigen Gottheit erhoben, jetzt wird die Gottheit in die Zeit hinabgezogen, als wenn es nicht ewig, sondern nur oft, d. h. in gewissen Zeitpunkten den Absichten Gottes gemäß wäre, daß die Menschen von irgend einer Wahrheit überführt sein sollen? Die nothwendigen oder ewigen Wahrheiten soll Gott durch die Schöpfung selbst lehren, während es ihm gefällt zu Gunsten der zeitlichen Wahrheiten das Buch, in welchem wir die ewigen Wahrheiten lesen, d. h. die Schöpfung zu zerreißen und zu zerstückeln, außerordentliche Dinge und Wunder in der Natur geschehen zu lassen? Was kann überdieß das zerrissene Buch noch denjenigen zu lehren haben, der im Stande ist, aus dem unversehrten Buche alle ewige und nothwendige Wahrheiten zu lesen und sich anzueignen? Diese Prämissen, die Zerstückelung der Wahrheit in drei Arten von Wahrheiten und die Annahme, daß nur die geschichtlichen Wahrheiten einer besonderen Offenbarung bedürfen, *bilden die Angelpunkte für die Behauptung Mendelssohn's*,

daß das Judenthum keine Glaubenslehren habe. „Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes, wird S. 120 gesagt, lautet kein Einziges: Du sollst glauben, oder nicht glauben; sondern alle heißen: Du sollst thun, oder nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen; denn er nimmt keine andere Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen.“ Und S. 121: „Gebot und Verbot, Belohnung und Strafen sind nur für Handlungen, für Thun und Lassen, die in des Menschen Willkühr stehen, und durch Begriffe vom Guten und Bösen, also auch von Hoffnung und Furcht gelenkt werden.“ „Daher hat auch das Judenthum keine symbolische Bücher, keine Glaubensartikel.“ Ausführlich legt Mendelssohn seine Ansicht in Folgendem (S. 163) dar. „Das Judenthum bestand, oder sollte der Absicht des Stifters nach, bestehen in 1) Religionslehren und Sätzen, oder ewigen Wahrheiten von Gott und seiner Regierung und Vorsehung, ohne welche der Mensch nicht aufgeklärt und glücklich sein kann. Diese sind nicht dem Glauben der Nation unter Androhung ewiger oder zeitlicher Strafen aufgedrungen, sondern der Natur und Evidenz ewiger Wahrheit gemäß zur vernünftigen Erkenntniß empfohlen worden. 2) Geschichtswahrheiten oder Nachrichten von dem Schicksale der Vorwelt, hauptsächlich von den Lebensumständen der Stammväter der Nation; von ihren Vergehungen selbst und der väterlichen Züchtigung, die darauf erfolgt ist; von dem Bunde, den Gott mit ihnen errichtet, und von der Verheißung, die er ihnen so oft wiederholt, aus ihren Nachkommen eine dereinst ihm geweihete Nation zu machen. Diese historischen Nachrichten können ihrer Natur nach nicht anders als auf Glauben angenommen werden. Autorität allein gibt ihnen die erforderliche Evidenz; auch wurden diese Nachrichten der Nation durch Wunder bestätiget. 3) Gesetzen, Vorschriften, Geboten, Lebensregeln, die dieser Nation eigen sein, und durch deren Befolgung sie sowohl zur Nationalglückseligkeit, als jedes Glied derselben zur persönlichen Glückseligkeit gelangen sollte. Diese Gesetze wurden geoffenbaret, d. i. von Gott durch Worte und Schrift bekannt gemacht. Sowohl die geschriebenen als die ungeschriebenen Gesetze haben unmittelbar, als Vorschriften der Handlungen und Lebensregeln, die öffentliche und Privatglückseligkeit zum Endzwecke. Sie sind aber auch größtentheils als eine Schriftart zu bezeichnen, und haben als Ceremonialgesetze Sinn und Bedeutung. Sie leiten den forschenden Verstand auf göttliche Wahrheiten; theils auf ewige, theils auf Geschichtswahrheiten, auf die sich die Religion des Volkes gründeten.“ Da hebt nun aber der folgende Satz immer den früheren wieder auf. In Bezug auf die ewigen Wahrheiten hat also das Judenthum vor der übrigen Menschheit Nichts voraus, „das allerhöchste Wesen hat sie allen vernünftigen Geschöpfen mit einer Schrift in die Seele geschrieben, die zu allen Zeiten und an allen Orten leserlich und verständig ist.“ Wenn aber die ganze Menschheit in Besitz der ewigen Wahrheiten ist, oder wenigstens ohne unmittelbare Offenbarung gelangen kann; wozu war denn noch eine besondere Offenbarung nöthig, muß nicht aus einer adäquaten Gotteserkenntniß alles Uebrige, was uns zu unserem Heile zu wissen und zu thun nöthig ist, abgeleitet werden können? Wenn ich im Besitze des Ganzen bin, habe ich damit nicht zugleich auch alle Theile? Wenn ich das Prinzip einer Wissenschaft ohne Zuthat von Außen durch mein eigenes Nachdenken ergründe, soll ich dann nicht auch im Stande sein, dies Prinzip nach allen Richtungen hin zu entwickeln? Wenn ich zur Erkenntniß des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften befähigt bin, wie soll ich nicht auch zugleich den göttlichen Willen erkennen; da Gott ja nur Einer ist, sein Wille sein Wesen und sein Wesen sein Wille? Die Geschichtswahrheiten allein sollen der Wunder bedurft haben — wozu? Waren diese Begebenheiten der Vorwelt der Art, daß der natürliche Verlauf durch sie keine gewaltsame Unterbrechung erlitt, waren sie, wie sie Mendelssohn selbst S. 106 charakterisirt, durch einen Zusammenfluß von Ursachen und Wirkungen in einem Punkte der Zeit und des Raumes wahr geworden, warum sollen sie noch der Autorität durch Wunder bedürfen? Die Weltgeschichte hat ihre Autorität in sich selbst, sowie sie am besten an sich selbst die Kritik übt. Sie wirft aus ihrem Tempel hinaus, was seine Berechtigung nicht aufzuweisen vermag, und sollte es auch noch so viele Autoritäten für sich in Anspruch nehmen können, und nimmt auf, was ihr überwiesen wird, auch auf das einfachste Zeugniß hin, wenn es sich durch sich selbst als berechtigt erweist. Es stünde auch schlecht um uns, wenn jedes Faktum der Weltgeschichte sich erst durch ein Wunder zu bewähren hätte. Waren diese Begebenheiten aber selbst Wunder, außerordentliche Thatsachen, die den natürlichen Verlauf unterbrachen, welche Beglaubigung konnten sie durch Wunder gewinnen? „Wunder und außerordentliche Zeichen sind nach dem Judenthum, behauptet Mendelssohn S. 118, selbst, keine Beweismittel für oder wider ewige Vernunftwahrheiten. Alle Zeugnisse und Autoritäten können keine ausgemachte Vernunftwahrheit umstoßen, keine zweifelhafte über Zweifel und Bedenklichkeit hinwegsetzen. Wir wollen die Sache nicht einmal auf die Spitze treiben und fragen, auf welche Weise die späteren Wunder der Wahrheit der früheren Wunder für uns bewähren können; sondern was für die da-

maligen Zeitgenossen durch die späteren Wunder gewonnen werden konnte? Kann die Möglichkeit der Wunder durch menschliche Kräfte dargethan werden, so treten die Ueberlieferungen von den wunderhaften Begebenheiten der Vorzeit ganz in die Reihe der übrigen geschichtlichen Begebenheiten, und können der Autorität durch ein anderes Wunder gut entbehren. Kann sie aber durch menschliche Kräfte, durch die Gesetze der Vernunft nicht dargethan werden, wie soll sie durch spätere Wunder bewiesen werden können, wenn Wunder keine Beweismittel für oder wider ewige Vernunftwahrheiten sind?

(Fortsetzung folgt.)

Der Sabbath.

Die Sabbathfrage ist in diesen Blättern schon mehrfach, sowohl von uns als Andern behandelt worden, aber immer waren es Theologen von Fach, welche ihre Stimme über diese hochwichtige Frage vernehmen ließen. Es dürfte nunmehr angemessen und unsern Lesern erwünscht sein, auch einmal die Ansichten eines nicht dem theologischen Kreise angehörigen Denkers über diesen Gegenstand kennen zu lernen und denselben von religionsphilosophischem Standpunkte aus beleuchtet zu sehen. Wir glauben zu diesem Ende nichts Besseres thun zu können, als wenn wir dem bereits angezeigten Buche „die Religion des Judenthums 2c. von Dr. Stern" folgende Betrachtung entnehmen und sie unsern Lesern vorführen. In der 6. Vorlesung (S. 226—238) bespricht der Verfasser den Sabbath in folgender Weise:

„Das Gebot des Sabbath ist, wie die Messiaslehre, ausschließliches Eigenthum der jüdischen Religion; denn so weit ich das Heidenthum kenne, ist mir keine Institution desselben bekannt, welche diesem zu entsprechen schiene. Die Vorschrift der Sabbathfeier ist bekanntlich in den zehn Geboten enthalten, wodurch sich die hohe Bedeutung kund gibt, welche ihm das Judenthum beilegt. Es kann daher nur ein gänzliches Verkennen desselben sein, wenn man ihn dem Ceremonialgesetz beizählt, welche Meinung nicht selten diejenigen anzunehmen scheinen, die ihn nicht beachten, weil leider von der andern Seite die unwesentlichen Momente desselben allzusehr zu den wesentlichen erhoben worden sind. Die Sabbathfeier gehört vielmehr zu den höchsten sittlichen Aufgaben des Juden. Und diese seine Bedeutung wollen wir gegenwärtig kennen zu lernen versuchen.

Der Mensch ist zur Arbeit bestimmt, d. h. es ist seine Aufgabe, seine Aufgabe seiner Sittlichkeit, durch seine That, durch die Aeußerung seiner eignen Kraft, die Nothwendigkeit der Natur und der Außenwelt, die sich ihm entgegenstellt, ununterbrochen zu bekämpfen und zu überwinden. Der Mensch soll dadurch seine Freiheit gewinnen, oder sich derselben bewußt werden, daß er mehr und mehr nach Unabhängigkeit von der Macht der Außenwelt ringt. Durch Arbeit macht der Mensch sich die Natur dienstbar, und befreit sich selbst von seiner Dienstbarkeit gegen die Natur. Sie ist der Sieg des menschlichen Willens über die Kraft der Natur, der Sieg der Freiheit über die Nothwendigkeit.

Die Arbeit des Menschen scheint zunächst auf seine Selbsterhaltung gerichtet zu sein, und durch die Fähigkeit, sich selbst durch seine Arbeit zu erhalten, gewinnt er seine Unabhängigkeit, nicht nur gegen die Natur, sondern auch gegen die Menschen; der Arbeitsunfähige, oder derjenige, dessen Arbeit nicht ausreicht, um ihm seine Erhaltung zu sichern, verliert seine Unabhängigkeit, entweder gegen die Natur, oder gegen seine Mitmenschen; gegen jene, indem er ihren Angriffen, indem er der Kälte und dem Unwetter, dem Hunger und Durst schutzlos preisgegeben ist, gegen diese, indem er das Erbarmen derselben in Anspruch nehmen, oder in die Dienste eines Einzelnen eintreten muß, ja er ist sogar in Gefahr, seine sittliche Freiheit zu verlieren, wenn er sich durch die Unfähigkeit zur Selbsterhaltung und durch den Mangel, der die Folge desselben ist, zum Verbrechen hintreiben läßt. Arbeit ist die Grundlage der menschlichen Freiheit, weil sie der Kampf gegen die Naturnothwendigkeit ist, und als Mittel zur Selbsterhaltung seine Unabhängigkeit sichert.

Aber der Werth der Arbeit des Menschen reicht noch weiter für die Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe. Denn einmal schließt der Anspruch auf Selbsterhaltung auch die Anforderung an die Erhaltung seiner Familie in sich, und die Arbeit wird daher auch zur Erfüllung einer Pflicht gegen Andere. Die Pflicht der Eltern gegen die hülflosen Glieder ihrer Familie ist die heiligste, die der Mensch dem einzelnen Menschen gegenüber auszuüben hat; denn seinen Kindern ist er der Stellvertreter Gottes, der ihm einen kleinen Theil seiner Fürsorge für sie anvertraut, einen kleinen Theil seiner Liebe für sie ins Herz gepflanzt hat. Daher ist die Arbeit für die Erhaltung der Familie eine sittliche, eine heilige Pflicht des Menschen; und wie die Familie die Basis für die sittliche Gestaltung der menschlichen Gesellschaft ist, so wird auch derjenige schwerlich im Stande sein, für die höheren Zwecke derselben zu wirken, der zur Erhaltung seiner eigenen Familie unfähig oder gar unwillig ist.

Endlich aber ist die Arbeit und der Austausch der Arbeit das einigende Band, welches die verschiedenen Glieder der menschlichen Gesellschaft in engeren und in den weitesten Kreisen zu einem zusammenhängenden Ganzen verbindet, und der Weltverkehr, der die fernsten Glieder der Menschheit mit einer Gemeinsamkeit der Interessen umschlingt, beruht vornehmlich auf der Theilung und auf dem Austausch der Arbeit.

Daher erfüllen wir durch die Arbeit auch eine Pflicht der Nächstenliebe im weitesten Sinne des Worts, und sie muß uns also heilig sein als Erfüllung einer Pflicht gegen uns selbst, gegen unsere nächsten Angehörigen und gegen unsere Mitmenschen überhaupt, und wir sollen uns ihr freudig hingeben, indem wir sie als eine Stütze unserer Freiheit, als ein Werkzeug unserer Liebe erkennen, als einen Triumph unserer geistigen Herrschaft über die Körperwelt der Natur.

Aber trotz dieser hohen und sittlichen Bedeutung der Arbeit, kann und soll sie nicht die einzige und letzte Aufgabe des Menschen sein; denn diese haben wir, nicht in der That, sondern in der Erkenntniß, in dem Streben des Menschen nach einem Bewußtsein seiner selbst gefunden. Die Arbeit ist nicht eine That des Körpers sondern des Geistes; aber des Geistes, der mit der Körperwelt ringt; was sie hervorbringt, ist das Produkt des Geistes, das aber nur an sinnlichen Stoffen zur Erscheinung kommt. Aber der denkende Geist will und soll sich selber angehören, um seiner höheren, seiner höchsten Aufgabe genügen zu können; er will sich nicht nur über die Welt der Materie, sondern über sich selbst erheben, um, wie wir schon einmal ausgeführt, durch die Erkenntniß seiner selbst zur Erkenntniß Gottes und zum Verständniß seiner Aufgabe gegen Gott, gegen sich selbst und gegen seine Mitmenschen zu gelangen. Durch das Gebot der Sabbathfeier stellt das Judenthum an seine Bekenner den Anspruch, auch dieser höchsten sittlichen Aufgabe des Menschen zu genügen, daß er, neben der Pflicht und trotz der Nothwendigkeit der Arbeit auch seiner freien Selbsterhebung gedenke und sich ihr hingebe.

Der Sabbath also ist die Ruhe nach vollendeter Arbeit, das heißt die wahre Freiheit des Geistes, die wir durch den Kampf gegen die Nothwendigkeit des Lebens erringen sollen. Der letzte Tag unter den sieben Tagen der Woche, nicht der erste, soll der Ruhe geweiht sein, d. h. wir sollen uns ihr nicht eher hingeben, auch in dem eben von uns bezeichneten Sinne nicht, wir können sie nicht eher in rechter Weise genießen, als bis wir sie uns durch unsre Arbeit errungen haben; und wie das Streben nach Selbsterkenntniß und Selbsterhebung die höchste und letzte Stufe der sittlichen Entwickelung bezeichnet, wie das Streben nach Freiheit und nach Erfüllung der Pflichten gegen unsere Mitmenschen derselben vorangeht, so geht auch die Arbeit, gegen welche wir diesen beiden sittlichen Aufgaben zu genügen vermögen, der Sabbathruhe voran, welche uns zur Lösung der dritten Aufgabe führen sollen.

Der Sabbath also ist bestimmt zur Ruhe von derjenigen Arbeit, die uns zum Kampfe gegen die Außenwelt zwingt, und uns zunächst von der Pflicht der Selbsterhaltung auferlegt wird, aber auch zu derjenigen Ruhe, zu der wir uns durch diese Arbeit fähig und würdig gemacht haben. Der Sabbath ist bestimmt zu derjenigen *äußern* Ruhe, deren wir bedürfen, um uns zur innern geistigen That zu befähigen, um uns zur Selbstbeherrschung, zur Selbstbetrachtung und zur Selbsterkenntniß, und um uns durch diese zur wahrhaften Erkenntniß Gottes emporschwingen zu können. Der Sabbath *gebietet* uns also nicht die Ruhe, damit wir unsre Arbeit unterbrechen, sondern er *gewährt* uns die Ruhe, weil wir unsre Arbeit vollendet haben; er fordert nicht die Ruhe als eine *Pflicht*, sondern er gewährt sie uns als ein *Geschenk*; er *verbietet* uns nicht die Arbeit, weil sie unheilig und erniedrigend ist, sondern er fordert uns auf, uns der Frucht zu erfreuen, die wir durch sie errungen haben. Der Sabbath lehrt uns nicht, die *Arbeit fliehen*, um der *Ruhe zu pflegen*, sondern uns der Arbeit *unterziehen*, damit wir die Ruhe *gewinnen*, und die Ruhe in rechter Weise zu genießen, um uns zu neuer Arbeit zu erkräftigen. Der Sabbath gebietet uns nicht *die* Ruhe, die nur in der Unterlassung der Arbeit besteht, sondern *die* Ruhe, die uns zu höherer geistiger That befähigt; nicht die Ruhe, mit der wir die Pflicht der Arbeit von uns werfen, sondern die Ruhe, mit der wir die Pflicht der Selbsterhebung zu erfüllen beginnen; der Sabbath befiehlt überhaupt nicht die *Ruhe*, sondern nur diejenige That unsers denkenden Geistes, zu welcher wir der Ruhe bedürfen, nicht die Ruhe um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zur Lösung der höchsten Aufgabe, zu welcher der Mensch berufen ist.

Dies, meine verehrte Anwesenden, ist die hohe Bedeutung des Sabbath, einer Schöpfung des Judenthums, das die höchste sittliche Aufgabe des Menschen nicht nur zu seiner Erkenntniß gebracht, sondern ihm auch durch Anordnung des Sabbath den Weg gezeigt hat, wie er sie zu erfüllen habe. Lassen Sie uns aber nun von diesem Standpunkt, den wir gewonnen haben, die Frage beantworten: *Wer soll den Sabbath feiern? wie sollen wir ihn feiern? und wann sollen wir ihn feiern?*

Wer den Sabbath feiern soll? Ein Jeder, oder doch gewiß ein Jeder, der sich zum Judenthum bekennt. Aber mich dünkt, es kann und darf ihn nur derjenige feiern, der ihn begreift, und der sich durch seine Arbeit dazu befähigt und würdig gemacht hat. Das Kind, das Arbeit und Ruhe noch nicht zu unterscheiden weiß, das die Pflicht der Arbeit noch nicht kennt und noch nicht übt, kann ihn nicht feiern, das Kind, das seine Bedeutung nicht begreift, soll ihn nicht feiern, und wenn du ihm die Sabbathruhe gebietest, wirst du ihn nur lehren, die äußern Formen des Sabbath für das innere Wesen desselben zu halten. Aber auch derjenige, der der Pflicht der Selbsterhaltung gegen sich selbst und gegen die Seinigen nicht genügt, er hat sich das Recht zur Sabbathfeier noch nicht erworben, denn als ein solches müssen wir es betrachten, wie derjenige, der den untergeordneten Pflichten der Sittlichkeit nicht zu genügen vermag, sich nicht zur höchsten Stufe der sichttlichen Aufgabe emporschwingen kann. Und noch viel weniger also kann dem die Pflicht der Sabbathruhe auferlegt werden, auf dem noch die Pflicht der Arbeit für sich und für die Seinigen lastet. Der Sabbath fordert nicht die Ruhe vor der Arbeit, sondern nach der Arbeit, die Pflicht der Selbsterhaltung geht der Pflicht der Selbsterhebung voran, eben weil sie die niedrigere ist, und weil wir nur durch jene zu dieser gelangen können. Es soll freilich ein Jeder, und zumal der Jude, dahin streben, daß er durch seine Arbeit die Ruhe gewinne, die ihn zur Sabbathfeier befähigt; und wer dies nicht vermag, der möge sich wohl prüfen, ob er auch der Pflicht seiner Arbeit treu genügte in den Tagen, die derselben bestimmt sind, oder ob er nicht die Bedürfnisse seiner Selbsterhaltung allzuweit ausgedehnt hat. Wenn er sich aber nach beiden Seiten hin frei von Schuld fühlt, so möge er in seinem Herzen klagen, daß ihm der Segen der Sabbathfeier nicht vergönnt ist, aber vor Allem möge er die Pflicht erfüllen, die ihm seine eigene, und die ihm der Seinen Selbsterhaltung auferlegt; und wenn dieser auch nur eine Stunde der Weihe seiner Arbeit abzuringen vermag, so mögen wir nicht sagen, daß er den Sabbath verletzt habe durch seine Arbeit*). Wer also soll den Sabbath feiern? Wer in den Tagen der Arbeit durch dieselbe seiner Pflicht genügt hat, und den Tag der Ruhe zu begreifen und zu würdigen weiß.

Und wie sollen wir den Sabbath feiern? Die Beantwortung dieser Frage geht aus dem Bisherigen unmittelbar hervor; nämlich durch Selbsterkenntniß und durch Selbsterhebung. Wie jeder Einzelne zu derselben gelangen möge, das ist seine eigne Aufgabe, zu prüfen und zu ermitteln, wohl aber dürfen wir nicht verkennen, daß der öffentliche und gemeinsame Gottesdienst vor Allem geeignet sei, eine würdige Sabbathfeier in jedem hervorzurufen, der an demselben Theil nimmt; denn Erhebung und Belehrung sind ja die Elemente, aus denen er besteht, und durch welche er auf Geist und Gemüth der Gemeinde in wahrhaft sabbathlicher Weise zu wirken vermag. Eben so können wir nicht bezweifeln, daß die rechte Sabbathfeier nicht bestehen könne in trägem Nichtsthun, das jeden äußeren Schein der Arbeit flieht, um die Pflicht der Ruhe nicht zu verletzen; daß sie aber auch nicht bestehen könne in dem unabläßigen Streben die Arbeit des Lebens mit den Vergnügungen des Lebens zu vertauschen, und sich durch diese wieder eben so sehr von der wahrhaften Erhebung über sich selbst abzuziehen, wie durch jene; daß jedoch der Genuß wahrer und würdiger Lebensfreuden eben so wenig eine Entweihung des Sabbath sein könne, und daß auch die Freude, wenn sie nicht der niedrigen Sinnlichkeit entspringt, eine Erhebung des menschlichen Gemüthes über die drückende Nothwendigkeit des Lebens, also eine würdige Sabbathfeier sein könne. Wir wollen den Sabbath feiern nicht als eine Last, die uns unsre Religion auferlegt, sondern als ein Geschenk, das sie uns gewährt hat; nicht als Befreiung von der Arbeit des Leibes, sondern als eine Berufung zur That des Geistes, nicht als einen Tag der Ruhe und Trägheit, sondern als einen Tag der Weihe und der Erhebung.

Endlich aber wann sollen wir den Sabbath feiern? Diese Frage scheint nach dem Bisherigen fast gleichgiltig zu sein; denn wer die Bestimmung des Sabbath wahrhaft erkannt hat, der kann nicht glauben, daß ihre Erfüllung an Tag und Stunde geknüpft ist. Aber der Sabbath hat seine Bedeutung nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Gesammtheit, denn er ist ein wesentliches Moment des kirchlichen Lebens. Die Gemeinsamkeit des Sabbath ist daher nicht nur durch den öffentlichen Gottesdienst nothwendig, der diesem Tage und seiner Feier angehört, sondern sie wird auch von der allgemeinen Gestaltung des religiösen Lebens innerhalb der Gesammtheit mit Entschiedenheit gefordert.

Wenn demnach die Festsetzung eines bestimmten Tages für die Sabbathfeier als nothwendig erscheint, so werden wir doch diese Nothwendigkeit auch sofort als eine kirchliche, nicht als eine religiöse erkennen, d. h. als eine solche Bestimmung,

---

*) Im Talwud: Peßachim 112 heißt es: „Verwandle den Sabbath in einen Werkeltag, nur daß du nicht von der Wohlthätigkeit Andrer abhängig seist.“

durch deren Beobachtung wir nicht ein Gebot der Religion erfüllen, sondern uns einem Gesetz der Kirche unterordnen, das aber auch durch die Kirche, nach dem religiösen Bedürfniß der Zeit, wieder aufgehoben und umgestaltet werden kann. Der Sabbath ist eine religiöse Vorschrift und gehört zu den Grundgeboten des Judenthums, die Festsetzung des Tages für die Sabbathfeier gehört in das Gebiet der kirchlichen Befugniß; und wenn auch die heilige Schrift, was sich mit gleichem Rechte behaupten und bestreiten läßt, einen bestimmten Tag für dieselbe bezeichnet hätte, so würde doch der Kirche die Befugniß zu einer Verlegung desselben eben so wenig bestritten werden können, wie zur Veränderung der Vorschriften über die Form des öffentlichen Gottesdienstes. —

Die Beantwortung der Frage zu versuchen, ob gegenwärtig eine solche Verlegung dies Tages nothwendig sei, scheint mir nicht Gegenstand unsrer Betrachtung zu sein, da zur Entscheidung derselben die Erwägung vieler Gründe gegen einander nothwendig ist, die einem ganz andern Gebiete angehören; wohl aber schien es mir von Wichtigkeit, den Grundsatz festzustellen, daß eine solche Verlegung keineswegs eine Umstoßung religiöser Vorschriften in sich schließen würde, und daß es der Kirche, als der Vertreterin einer großen Gesammtheit, unzweifelhaft zustehe, eine solche anzuordnen, wenn sich dieselbe in dem religiösen Bedürfniß der Zeit als eine nothwendige bekundet. Wir hielten es für angemessen, die Ueberzeugung auszusprechen, daß nicht die Heiligung eines Tages vor andern Tagen die Bestimmung des Sabbaths sei, sondern die Heiligung des Menschen an einem Tage, der für dieselbe bestimmt ist; daß wir nicht glauben sollen, dem Gebot der Sabbathfeier nur an diesem, und nicht an einem andern Tage genügen zu können; daß nicht der Sabbath durch den Tag, sondern der Tag durch den Sabbath bedingt werde. —

Referate.

(Mannheim, 27. September.) Die Generalversammlung des Vereins für die Verbesserung jüdischer Zustände dahier, hat am 22. ds. Mts. einstimmig folgenden Beschluß gefaßt:

„Nachdem die in Breslau abgehaltene dritte Versammlung deutscher Rabbiner erklärt hat,

1) daß die zweiten Feiertage, nämlich der 2. und 8. Tag des Peßachfestes, der 2. Tag des Wochenfestes, des Neujahres, des Hütten- und Schlußfestes nach unsern religiösen Urkunden keine Begründung mehr für unsere Zeit haben,

2) daß manche der bisher üblichen Trauergebräuche, nämlich das Zerreißen oder Zerschneiden der Kleider, das Verbot des Anziehens einer ledernen Fußbekleidung, das Sitzen auf der Erde, das Verbot des Bartabnehmens gänzlich abzustellen seien:

so erklären wir, die Unterzeichneten *), daß wir dieser Ansicht zustimmen und uns bemühen werden, derselben in der hiesigen Gemeinde wie auch in den übrigen Gemeinden des Großherzogthums praktische Geltung zu verschaffen."

Es wurde weiter beschlossen, die vorstehende Erklärung den übrigen Lokalvereinen des Großherzogthums empfehlend mitzutheilen, um den Beitritt des allgemeinen Landesvereins zu erzielen und denselben zu vermögen, bei großherzogl. Oberrathe einen deßfallsigen Antrag zu stellen. Endlich soll dem Präsidenten der diesjährigen Rabbiner-Versammlung, Herrn Dr. Geiger Mittheilung davon gemacht und der Rabbiner-Versammlung für deren Beschlüsse Dank und Anerkennung dargebracht werden.

---

*) Diese Fassung wurde gewählt im Hinblicke auf §. 16 der Statuten, wornach „Beschlüsse über solche Gegenstände, welche die Ueberzeugung der Einzelnen berühren, nur für diejenigen Bedeutung haben, welche ihnen zugestimmt haben." Sodann sollen auch andere, dem Vereine nicht angehörige Mitglieder der Gemeinde zur Unterschrift herbeigezogen werden.

Verantwortlicher Redakteur H. Wagner. — Verlag von Heinrich Hoff.